



TERTULIANO FRENTE AL CÉSAR: MONOTEÍSMO Y MONARQUÍA

José Pablo Martín [Universidad Nacional de General Sarmiento - Conicet]

[jpm@ungs.edu.ar]

Resumen: El autor de este artículo lee el *Apologeticum* de Tertuliano como un texto de transición ideológica entre los primeros escritos mesiánicos del cristianismo y la teología política del siglo IV, *i.e.* una obra que fusiona teología imperial y cristianismo. Dejando de lado las disputas teológicas con el judaísmo, Tertuliano propone una discusión frontal con los romanos sobre la relación del concepto de divinidad con el poder político y quiere mostrar que la teología y la ética de los cristianos son mucho más apropiadas para una realidad como el Imperio romano que las que ha impuesto la tradición politeísta. En este razonamiento se destaca la correspondencia entre monoteísmo y monarquía universal.

Palabras clave: Tertuliano - *Apologeticum* - cristianismo - mesianismo - política.

Tertullian against Caesar: monotheism and monarchy

Abstract: The author of this paper reads *Apologeticum* by Tertullian as a text of ideological transition between the early messianic Christian writings and political fourth century theology, *i.e.* a work that combines Imperial theology and Christianity. Leaving apart the theological disputes with Judaism, Tertullian proposes a frontal discussion with the Romans on the relationship of the concept of divinity with political power and wants to show that theology and Christian ethics are much more appropriate for a reality as Roman Empire which has imposed the polytheistic tradition. His argumentation stands out the reciprocation between monotheism and universal monarchy.

Key words: Tertullian - *Apologeticum* - Christianity - messianism - politics.

Tertuliano, hombre de convicciones aristocráticas, nacido en el África romana, jurista conocedor de la administración y la historia, escritor polémico y brillante, se convierte al cristianismo en 193, año que se inaugura con el asesinato del emperador Cómodo, hecho que significa el fin del mejor período de paz del Imperio. Escribe el *Apologeticum pro Christianis* (=Ap), que constituye un formidable alegato en defensa de la nueva religión (GEORGES 2011: 123). El tiempo de redacción está en las puertas del siglo III, el siglo de las principales persecuciones contra el cristianismo (LÓPEZ 1998). El texto analiza los motivos de estas persecuciones y adelanta también las concepciones y el lenguaje que servirán, ya en el siglo IV, al proceso de cristianización de la política romana (JEFFERS 1991: 46).

En estas páginas propongo revisar el papel que le cupo a Tertuliano en los desplazamientos de la cuestión teológica política en el camino que va desde la comunidad cristiana de los orígenes hasta la declaración, en el curso de tres siglos, del cristianismo como religión oficial del Imperio. ¶

Nosotros, vosotros, ellos. La cristalización de tres culturas

En Tertuliano se consolida el esquema aparecido anteriormente tanto en escritores cristianos, el anónimo *Ad Diognetum* por ejemplo¹, como en los adversarios del cristianismo, por ejemplo Celso². Se trata de la división de los ‘tres géneros’, que no son tres etnias, simplemente, ni tampoco tres religiones, ni tres tradiciones, sino tres modos culturales diferentes de concebir el significado de las etnias, de las tradiciones y de la religión. Esos tres modos pueden ser llamados el grecorromano, el judío y la novedad del cristianismo. En medio de los dos polos que habían protagonizado la gran guerra entre Roma y Jerusalén, entre los años 66 y 73, aparece lo que propios y extraños llaman ‘tercer género’. Aunque en el lenguaje de Tertuliano el “tercer lugar” es aplicado con frecuencia a los judíos, concibiendo simbólicamente a los cristianos como nuevo antagonista de la cultura grecorromana (KERESZTES 1979: 252-255).

1 Cfr. *Epístola a Diogneto* 5. 17.

2 Cfr. Orígenes, *Contra Celso* 2. 58.

Si bien no aparece todavía el término ‘pagano’, lo que hoy llamamos el ‘paganismo’ es el gran adversario del *Apologeticum*. En el lenguaje del texto, el término latino *vos*, “vosotros”, designa a los destinatarios de la apología, que son los *antistites* o autoridades locales del Imperio. En el desarrollo del texto este “vosotros” se va cargando con la significación generalizada de “vosotros los habitantes del Imperio”, que incluye a “los griegos”, término que podía definir al conjunto de romanos y pueblos helenizados. Este ‘vosotros’ está definido como *romani*, frente a un “nosotros” que se define por *christiani* (Ap 24. 9-10, etc.). Queda el tercer sujeto, “ellos” (Ap 21. 5, etc.), que no participa en esta polémica sino indirectamente y que se refiere a los judíos. Los escritores cristianos dejan cada vez más la polémica interna con los judíos, ahora prefieren, como en este caso, el enfrentamiento teológico cultural con los romanos. A los judíos se les concede poseer la verdad en teología pero se los acusa de error en la interpretación de la historia, es decir, en la cuestión mesiánica.

El libro que queremos analizar se ubica entonces en el marco de la tripartición cultural religiosa mencionada. No se trata solamente de la defensa de la honestidad de los cristianos arrastrados a tribunales públicos, ni de un pedido de libertad religiosa. La requisitoria ni siquiera se detiene ante una declaración de la superioridad de la nueva religión sobre otras. Lo que hace el libro es recoger el guante arrojado por la administración romana mediante un contraataque en profundidad, que manifiesta no

solamente la vena retórica del autor sino el crecimiento en la autoestima de la comunidad cristiana. En *Apologeticum* aparece una crítica generalizada de la realidad misma del Imperio. Allí se discute nuevamente sobre la legitimación humanista del poder de Roma desde sus propias fuentes político legales. Tertuliano exige libertad política para los cristianos, pero al mismo tiempo plantea la pregunta por la verdad, como una cuestión filosófico política, en una forma desconocida hasta entonces.

Desde el punto de vista lógico, la polémica adopta una formalidad de guerra, como la guerra por Jerusalén (MARTÍN 1987: 28-31). No se trata en estos casos de buscar un camino de convivencia de culturas en un Imperio ecuménico, sino de decidir, ahora mediante libros como antes por las armas, si la divinidad o la verdad está en una cultura o en otra; y, en ello, discutir también una consecuencia: si el poder debe entenderse de una manera o de otra. Se trata de una pugna política desplegada en el terreno cultural. Tanto en el caso de Jerusalén en el siglo I, como en este caso de la polémica por el cristianismo en el siglo II; ambas partes entienden que están en una guerra. La posición del *Apologeticum* podría cifrarse en esta expresión: ni ellos ni vosotros, sino nosotros. ¿Quién es este nuevo sujeto que aparece en escena?

El tratado que leemos está planteado como 'alegato jurídico' que analiza el sustento legal de los procesos contra cristianos. Les dice a los romanos que no están cumpliendo sus propias leyes al perseguir a hombres que llevan vida

ejemplar según los mismos códigos éticos de la romanidad. Y el autor del alegato se presenta no solo ante los romanos sino como romano él mismo, que quiere defender al cristianismo desde los ideales patricios de Roma. Señala que la acusación capital y la que explica los procesos radica en el rechazo del culto al emperador como dios, y no otros delitos comunes aducidos calumniosamente. Todas las demás acusaciones, dice Tertuliano, no son tomadas en serio ni siquiera por los acusadores. Además, dice, los crímenes de los que se acusa a los cristianos se encuentran con frecuencia en la sociedad romana que los formula. Todas las aberraciones éticas que se atribuyen mentirosamente a los cristianos, como la paidofagia por ejemplo, son ¡hazañas narradas por la mitología sobre los mismos dioses públicos romanos! Estas son en general las argumentaciones del africano: los crímenes no existen, se juzga el 'nombre' de cristiano y, para hacerlo, se contradicen las mismas leyes romanas. Los romanos según Tertuliano tienen miedo de decir la verdad. No falta un durísimo análisis de la religión romana, a la que el autor contrapone una descripción de la nueva comunidad. En un pasaje pregunta retóricamente: ¿qué haría el Imperio si los cristianos deciden abandonarlo?³ Hacia el final del tratado compara la sangre que derraman los perseguidores con la semilla que se esparce en el momento de la siega.

3 Esta orgullosa interrogación parece un eco de la no menos intransigente exhortación de Celso para que los cristianos se vayan del Imperio.

El hecho de que el libro se escriba en latín es también un evento cultural. El cristianismo se había originado en una comunidad de cultura aramea, que en sus mismos inicios tuvo contactos con la cultura judía helenizada y en esa dirección se produjeron los desarrollos durante un siglo entero, y la biblioteca cristiana de los orígenes fue griega. Tardíamente aparece la práctica del latín escrito en la nueva comunidad. Tertuliano es uno de los fundadores de la literatura latina cristiana. Este abogado cartaginés piensa el cristianismo desde su concepción romana del mundo, y conoce las fuentes judías no por experiencia directa ni familiar, sino por la inclusión de ellas en la formación cristiana. Cada vez hay menos distancia cultural entre el “vosotros” (romanos) y el “nosotros” (cristianos), y la polémica se empieza a centrar sobre qué cosa es la *res publica romana*.

Y cada vez hay más distancia real entre el “nosotros” (cristianos) y el “ellos” (judíos). Sin embargo, la referencia al judaísmo es para Tertuliano indispensable. Por una parte, los conceptos de Mesías y de la filiación divina de Jesús no pueden comprenderse fuera de la teología judía. Por otra parte, la referencia a la Biblia entendida como documento maestro y más antiguo de toda la cultura humana, es una pieza clave de la concepción de la historia, desde la que se recrea la concepción de la política. Tertuliano se refiere a los códices griegos de la LXX, “que se exhiben actualmente en el Serapeon de la Biblioteca (de Alejandría) de Ptolomeo, juntamente con sus originales

hebreos” (Ap 18. 8). Todavía este cristiano de lengua latina hace referencia a este monumento cultural en griego, al que atribuye el origen de toda sabiduría existente en la humanidad. Más adelante escribe: “las Escrituras divinas han sido la fuente de toda sabiduría posterior. Y si no fuera por los límites de este tratado, me extendería más en esta prueba. ¿Qué poeta, qué filósofo no ha bebido de la fuente de los profetas?” (Ap 47. 1-2).

Como para los anteriores intelectuales cristianos, el judaísmo de la Biblia griega es la base de la verdad cristiana, y de la interpretación histórica de las culturas. Cuando se dice que Homero depende de Moisés, se ha subordinado todo el helenismo y el Imperio romano a una tradición cultural de otra proveniencia. Es conveniente observar que la referencia a la Biblia como matriz de la cultura humana no significa un enfrentamiento directo, sino indirecto con Roma. El judaísmo es incorporado en su teología y profecía, profecía que Tertuliano dirige más en contra que a favor de los hijos de Abraham. Afirma, en referencia a los judíos “*neque de deo aliter praesumimus*” (Ap 21. 3), es decir, judíos y cristianos “no pensamos diversamente respecto de Dios”. ¿Dónde está entonces la diferencia? En la apreciación sobre el cumplimiento del plan divino en la historia: unos, los cristianos, dicen que el Mesías ha venido; otros, los judíos, niegan que este sea el caso y lo siguen esperando. Esta es la principal diferencia, *compulsatio* (Ap 21. 15), con la que se conectan todas las demás. Que esta sea la diferencia específica lo ve

también desde fuera del mundo bíblico el platónico Celso⁴. ¶

El Mesías y la historia del Imperio

Tertuliano interpreta los desastres sucesivos del pueblo judío en su historia reciente⁵ como consecuencia teológica del desconocimiento del mesianismo de Jesús. Para él, los judíos contemporáneos se han apartado de la herencia anunciada por los profetas y quedan solamente en pie dos fuerzas en la lucha por el Cetro del Mesías⁶, “nosotros” y “vosotros”. En verdad histórica, los judíos, después de los grandes desastres padecidos, estaban reorganizando sus comunidades y su esperanza en lugares marginales del Imperio. Nuestro autor ve en ello un juicio divino:

Pero ellos, infatuados por los méritos de sus padres, delinquieron y se apartaron de la disciplina propia yendo hacia costumbres profanas. Y si ellos no lo reconocen así, el estado actual en que se encuentran lo demostraría. Dispersos, desordenados, expulsados de su suelo y cielo, vagan por el orbe, sin tener por rey ni a un dios ni a un hombre,

4 Cfr. Orígenes, *Contra Celso* 3. 1 y 4. 2.

5 Las grandes represiones contra las rebeliones judías de los años 70, 117 y 135.

6 Los cristianos asumen como herencia propia la promesa del triunfo final del “Cetro de Judá” (Gn 49. 10) que habrá de conciliar todas las naciones, promesa que el apolo-gista Justino (*Diálogo con Trifón* 120. 3) considera que ha pasado a los cristianos.

a quienes ni como visitantes se les permite pisar su tierra patria para saludarla (Ap 21. 5).

Tertuliano no siente la necesidad de abogar por estos judíos, habitantes del Imperio, que estaban soportando prohibiciones políticas semejantes a las que soportaban los cristianos, sino que saca partido de los hechos considerándolos juicios divinos. Y los hechos consistían en que la retirada de la escena pública de los perdedores militares de la Guerra Judía, dejaba la bandera del Cetro de Judá a otra institución, la comunidad cristiana, que progresivamente deja de ser judía por su cultura y por su lengua. Tertuliano recurre aquí a un argumento teológico *ex historia*.

La reconstrucción de la fe bíblica en el idioma latino y desde la cultura romana depara muchas novedades. La misma expresión *maiestas*, majestad, que en el lenguaje tradicional concentraba todo lo grande que se puede decir del poder de Roma, es usada por Tertuliano en la expresión *maiestas scripturarum*, la majestad de las Escrituras (Ap 20. 1), conformando una contraposición inaudita para un romano tradicional. La idea es fecunda, históricamente. Se trata de recrear la majestad del Imperio desde un texto que produce una cultura. Ese texto, esas Escrituras, contienen la verdad teológica, es decir, el monoteísmo (Ap 18. 2). Presenciamos en Tertuliano una serie de desplazamientos en la comprensión de las palabras, que dan como resultado una Ley natural universal entendida como dictado de Dios que creó las cosas: su transcripción es la Biblia.

Otro resultado es que la cultura judía, en sí misma, deja de ser el vehículo privilegiado de esta promulgación de Dios, porque Dios, cuando hizo el mundo, promulgó la ‘primera ley desde la naturaleza’, desde Adán. Los filósofos estoico platónicos del siglo II, en este sentido, pueden comprender las Escrituras mejor que los judíos antiguos, podría decir Tertuliano, porque en ellos está el concepto de ley universal racional. Pero son los cristianos los que saben, por revelación, la última y sorprendente parte de la historia de la razón: la Ley o logoi con que Dios estructuró el universo es su Hijo, que se hizo hombre en Jesús (Ap 21. 17). El concepto de “encarnación” o de hominización de la Ley universal divina es el horizonte de su reconsideración política histórica del destino de Roma.

Si Tertuliano ha historizado la naturaleza, al supeditarla al dictado del Legislador que consta en las actas bíblicas de los orígenes, llamadas *Génesis*, también ha ‘racionalizado’ la historia. En efecto, sus períodos, en un sistema perfecto, ya están definidos por la manifestación de la verdad. Las profecías del pasado se han cumplido en el presente cristiano, y en el futuro se cumplirán hasta la culminación del tiempo. Hay tres tiempos históricos (Ap 19. 9). Es decir, la historia humana tiene estos tres períodos: primero, el de la formulación de las profecías en la Biblia judía, segundo, el inicio del cumplimiento en la era contemporánea de Tertuliano, el tercero, el futuro en el que se cumplirá plenamente el plan de Dios anunciado por los profetas.

La idea del doble advenimiento del Mesías, tradicional en el cristianismo y desarrollada por el apologista Justino, cumple aquí la función de enmarcar la teoría de la historia que se habría de imponer en la tradición cristiana. Los judíos esperan un Mesías, dice Tertuliano. Pero se equivocan cuando piensan que vendrá una sola vez. “Porque estaban anunciados dos advenimientos del Mesías, uno, que ya se ha realizado, en la humildad de la condición humana; el segundo, que está pendiente para cuando llegue a su fin el tiempo, en el esplendor de la entrega del poder paterno y de la manifestación de la divinidad” (Ap 21. 15). Se abre así el espacio de un ‘segundo tiempo’, aquel colocado entre las ‘dos venidas del Mesías’, que es el tiempo de los cristianos en el Imperio. De esto quiere hablar Tertuliano con las autoridades romanas. A ellas está dirigido el *Apologeticum*. Dejados ya de lado los judíos, el apologista se dispone a hablar también del Mesías con los romanos. ¶

La religión en la constitución política del Imperio

La expresión más demoledora que Tertuliano ha sacado de su arsenal contra la religión romana, consiste en considerar a sus dioses, “dioses municipales” (Ap 24. 8). La fuerza del argumento estriba en que, además de una feroz ironía desde un contexto bíblico, contiene una acertada descripción histórica, desde el punto de vista romano. En efecto,

Roma no analiza requisitos teológicos para los dioses públicos, sino administrativos según antecedentes y según localidades. Una tradición legal o una autoridad cívica son responsables de la legitimidad de un culto. El autor se burla del hecho de que el Senado trate en sus sesiones si se hace dios a alguien o no. “*Deus non erat, quem homo consultus noluisse*” (Ap 13. 3), es decir: fulano no sería dios, si el funcionario del Senado no hubiera querido. En las ciudades hay formularios para legitimar cultos y dioses (Ap 25. 10). La misma práctica religiosa de las gentes es sacrílega, porque al adorar a algunos dioses olvida a otros. Olvidar a un dios es ofensivo y cualquier romano adora a una mínima parte de las divinidades que la teología imperial ha ido acumulando en los templos autorizados.

“*Prior est quibus deis suis silvestris Roma*” (Ap 26. 2), es decir, la Roma campestre es anterior a algunos de sus dioses. Hace mención el autor a la anterioridad de la cultura romana respecto de ciertos cultos actuales y recuerda, de paso, una época arquetípica para la tradición romana, aquella en que vivía en contacto con su campiña. Por otra parte, muchos de sus dioses no son romanos y es altamente inverosímil, según Tertuliano, que dioses de otras regiones hayan querido dar el poder a una ciudad muy lejana de sus propios pagos (Ap 25. 3). La práctica de la asimilación de las culturas extranjeras y de tolerancia en el marco de la subordinación política de diversas creencias, práctica que había instaurado el orden

romano, estalla y se hace insostenible cuando Tertuliano la desplaza, con pericia retórica, al nivel de verdad filosófica.

Las concepciones vulgares de que “los dioses dieron el poder a Roma”, o que tal dios fue “propicio para el Imperio” son invertidas por Tertuliano en sentido polémico. No fue la religión romana la que produjo la grandeza de Roma, porque la religión romana era muy pobre en sus orígenes. La religión de los primeros romanos estaba atada al cuidado de los campos, de las pariciones, de las pequeñas cuestiones domésticas. Los grandes dioses vinieron al Imperio después de las victorias y fueron traídos de otras culturas (Ap 25. 12). La grandeza de Roma se hizo ‘contra’ los dioses, contra los dioses de los pueblos sojuzgados: “los romanos cuentan tantos sacrilegios como trofeos” (Ap 25. 15). Tertuliano describe la relación de religión, política y cultura como un juego combinado de factores donde no hay auténtica divinidad, sino azar, facticidad, engaño. La religión, en este juego, sería una manifestación más del resultado de las guerras, de la prosperidad del comercio, de los intereses de los gobernantes. Los concejos de ciudades eligen, admiten, prefieren a sus dioses. El Imperio los acepta, los acumula, los inscribe en listas oficiales, los emparenta con mitologías ya infantiles ya vergonzosas, o los tolera dentro de marcos establecidos por leyes promulgadas por intereses humanos.

Tertuliano, como sus antecesores apologistas, se burla de la “fabricación

de dioses” (Ap 11. 1; 13. 6). Pero, como acabamos de ver, su argumentación se parapeta en otro campo, el político legal. Destaca el hecho de que los dioses sean el fruto de una disposición política y participen de los equilibrios y desequilibrios de la expansión del Imperio. Desarrolla, en este sentido, un argumento que podemos llamar político teológico, en el sentido de política entre los dioses. La idea central de este argumento podría expresarse así: los romanos atribuyen una función presidencial y dominadora a Júpiter; pero ¿es posible que existan otros dioses, además del dios supremo? ¿De dónde le viene la divinidad a Júpiter, si tuvo que destronar a un dios anterior para gobernar? ¿Vendrá otro dios a destronar a Júpiter? ¿Es posible que otras divinidades recorten el poder del dios supremo? (cfr. Ap 11. 5).

El planteo es político. El gobierno del mundo es concebido al modo de una corte imperial. Escribe así el africano: “Ahora bien, y suponiendo que estos fueran dioses, ¿no admitiríais, según la estimación común, que haya algún dios supremo y más poderoso, algo así como el emperador del mundo, de majestad perfecta?” (Ap 24. 3). Cuando dice *principem mundi perfectae maiestatis*, Tertuliano está usando el lenguaje específico con que la administración romana habla de sus emperadores. A continuación recuerda que Júpiter, aunque con el nombre de Zeus, es presentado por Platón como un jerarca supremo de los cielos, rodeado de una corte de dioses y demonios. Un dios supremo, con su

corte de espíritus celestes administradores del mundo, es una imagen que Tertuliano considera cercana a la verdad. En última instancia, el apologista no escribe contra Júpiter, sino que se pregunta si el Júpiter que describen los romanos en sus mitologías multiétnicas está en condiciones teológicas de presidir el cielo con poder divino verdadero. Casi podría decirse que a Tertuliano no le molesta la existencia de algún Júpiter. En efecto, él niega la existencia de los dioses romanos como dioses, pero no niega su existencia como “ángeles y demonios” (Ap 23. 1-3). De este modo el cristiano admitiría, con Homero y con toda la cultura antigua, que “el mundo está lleno de dioses”, pero corrigiendo la expresión “dioses” por “ángeles y demonios”. Con ello se establece la concepción bíblica que diferencia el nivel de la divinidad y de las fuerzas invisibles o celestes, subordinando estas últimas a la voluntad divina, y dividiéndolas en dos grupos según la ética: buenos y malos. Por otra parte, en la historia posterior del cristianismo no habrá dioses municipales, pero sí ‘santos’ municipales.

Para criticar la teología romana Tertuliano usa la analogía del poder imperial. El poder de los cielos, afirma, no puede ser menos ordenado y jerárquico que el del Imperio. Esta analogía entre el cielo y el Imperio funciona en ambas direcciones. No solamente la concepción de la divinidad, también la concepción del Imperio se modifica por su comparación con el poder celestial, y esto es lo que trataremos en el siguiente párrafo. Tanto en el cielo como en la tie-

rra es válido el *dictum* de Homero: “no es bueno que haya muchos jefes, que gobierne uno”⁷. ¶

Monoteísmo y monarquía. Estructura de una simetría

La simetría entre monarquía y monoteísmo es desarrollada en dos direcciones. Desde el César hacia Dios, porque si es bueno un solo poder en la tierra, con mayor razón esto debe acontecer en el cielo (Ap 24. 3); y desde Dios hacia el César, porque la máxima legitimación del poder imperial está en la idea de que todo poder proviene del único Dios del universo (Ap 30. 1).

Una vez establecida la necesidad de la monarquía en el cielo con la analogía del poder imperial, Tertuliano desciende desde el cielo para establecer el origen divino de la monarquía romana. Muchos dioses paganos, recuerda Tertuliano, han sido reyes de épocas remotas, divinizados por sus descendientes. Algunos dioses han luchado por el poder y han sucedido a sus predecesores divinos vencidos, como es el caso de la sucesión de Saturno y Júpiter (Ap 25. 10). ¿Puede haber sucesiones en la divinidad? ¿Pueden los dioses dejar de serlo porque un mortal devenido dios les arrebatara el poder? Esta teología, objeto Tertuliano, está hecha a la imagen de las dinastías humanas. Lo que Tertuliano propone es abandonar estas concepciones antropomórfi-

cas de las fuerzas divinas, divinizar en cambio el concepto de Dios. Una vez obtenido un concepto divino-político de Dios, descender desde él hacia el concepto de emperador, y humanizar el concepto de emperador para fundar en el ‘verdadero’ Dios su poder temporal. Divinizar al Dios y humanizar al César, según Tertuliano, no disminuye el poder del segundo, sino que lo consolida. Cuando persiguen a los cristianos porque no aceptan rendir culto divino al emperador, las autoridades romanas, entonces, no comenten solamente un pecado religioso, están cometiendo también un error político.

Estos romanos perseguidores, según Tertuliano, no han descubierto la relación profunda entre teología y política. Creen que el poder imperial sobre todo el mundo se puede asentar en una teología de dioses, a veces borrachos, y de diosas, que más se parecen a las mujeres que esperan a las legiones romanas en las puertas de Antioquía que a la *Sophía* que puso los cimientos del universo. “Yo no llamaré dios al emperador, o porque no sé mentir, o porque no me atrevo a burlarme de él, o porque ni él mismo quiere ser llamado dios. Si él es hombre, está en su interés ceder este apelativo a Dios. Ya tiene suficiente con ser llamado emperador: este es un gran nombre, pues ha sido dado por Dios. El que se dice a sí mismo dios, niega que sea emperador: si no es hombre, no es emperador” (Ap 33. 3). Lo que propone en este párrafo Tertuliano es un cambio de semántica de los términos y un cambio en la concepción de

7 En *Iliada* 2. 204. Cfr. MARTÍN (1997: 313-321).

la teología, a cambio de una inmensa ventaja para la concepción política. Es mucho, pero mucho más, ser el emperador ungido por el Dios eterno que creó el cielo y la tierra, que ser un Júpiter en la cadena de sucesiones temporales de dioses-emperadores o emperadores-dioses que se matan o destronan según el destino, porque “Júpiter también está sometido al destino” (Ap 25. 8). Tertuliano se burla de la apoteosis o divinización de los emperadores que han muerto. Señala con sorna las similitudes entre el culto de estos emperadores divinizados y el culto a la memoria de los muertos, tradicional en Roma. La grandeza del emperador no está en llegar a ser dios cuando muere, sino en ser hombre de Dios cuando gobierna.

Esta idea aparece en un pasaje que a continuación traduzco, y que es un documento político importante de los aparecidos en la historia ideológica del Imperio romano, en la huella de clásicos como Virgilio y Horacio, entre los latinos, y como Polibio y Elio Arístides entre los griegos. Y si bien hay una cierta armonía entre Tertuliano y los politólogos romanos desde Virgilio hasta Elio Arístides, hay una gran novedad en lo que ahora se traduce:

Nosotros, pues, invocamos por la salud de los emperadores al Dios eterno, al Dios verdadero, al Dios vivo, al que los mismos emperadores prefieren tener propicio antes que a otras divinidades. Ellos saben quién les ha dado el poder. Como hombres, saben quién les ha dado la vida. Saben que él es el único Dios,

que están bajo su potestad, que de él son sus segundos, después del cual son primeros, antes que todos los hombres y por encima de todos los dioses. ¿Cómo? Si ellos están sobre todos los hombres, que están vivos, ¿cómo no lo van a estar sobre los dioses que son muertos? (Ap 30. 1).

En el párrafo citado se ordenan varias cuestiones de principio y de hecho. Un único Dios eterno hace que los demás dioses sean figuras ‘divinizadas’ de hombres que tuvieron poder y ahora están muertos. Se refiere aquí a la práctica de la apoteosis de los emperadores romanos y de la interpretación de que muchos de los dioses del panteón romano son reyes extranjeros divinizados. Pero hay además una teología del poder romano: el párrafo citado al descender del dios a los hombres, supone que el poder del que se habla es sobre todos los hombres; no deja ninguna callejuela para derivar teologías políticas alternativas. Se deduce plenamente la idea de que el emperador es primero en sentido ecuménico universal. Y la de que esta primacía tiene su origen en el ser segundos de Dios y primeros para todos los demás. Son sus vicarios, dirá después la teología bizantina. Que todo poder viene de Dios ya lo había afirmado la teología judía helenizada y la carta a los *Romanos* 13. 1-2 del Nuevo Testamento. Pero en el autor que estamos leyendo, se dan pasos decisivos en el desarrollo de la analogía entre monarquía universal y monoteísmo.

Tertuliano se enfrenta a Virgilio, el poeta ideólogo del emperador

Augusto, cuando dice : “Estos dioses soportan ser adorados por sus enemigos y anuncian un imperio sin fin –*imperium sine fine*– a aquellos a quienes deberían retribuir según sus injurias y no según sus adulaciones. Pero como carecen de sensaciones, da lo mismo ofenderlos impunemente que inútilmente venerarlos” (Ap 25. 16). La expresión *imperium sine fine* no puede dejar de evocar *Eneida* 1. 279, donde Virgilio eterniza bajo la palabra de divinidades que alguna vez fueron favorables a otros pueblos, la promesa de estabilidad para el dominio de los descendientes de Augusto. Lo interesante es que Tertuliano critica la teología de ese Imperio, no al Imperio mismo. Más aún, ofrece para el Imperio una teología que a su juicio es políticamente superior: “Herimos a los romanos y no somos tenidos por romanos porque nuestro Dios no es de los romanos. Afortunadamente es el Dios de todos los hombres. Querámoslo o no, a él pertenecemos todos” (Ap 24. 9-10). A pesar de su crítica teológica, Tertuliano quiere salvar al Imperio desde otra teología (PUENTE OJEA 1992: 155)

No puede dejar de verse la diferencia que corre entre dos esquemas: la asamblea de los dioses que pactan un acuerdo favorable a Roma, en la *Eneida*, y la voluntad del creador de todas las cosas que establece que Roma sea el portador de la paz para todos los hombres. La relación entre naturaleza y política permite pensar el Imperio romano como un hecho natural, precisamente porque se relacionan creación

y política en el origen teológico común. Ya vimos que el emperador sabe como hombre que de Dios ha recibido la vida y como emperador, que ha recibido el poder. Los hechos de la naturaleza y de la sociedad se unifican en la ley común, que es su dependencia ontológica del poder creador de Dios. Un Dios que es el autor de la vida y del poder. Por ello puede ingresar la legitimación del poder romano como una realidad teológica, porque el Imperio es tomado como un hecho de la naturaleza de las cosas. No hay discusión en este punto.

Mirad pues quién es el que otorga los reinos, si no es aquel al que pertenecen el orbe donde se da el reino y el hombre mismo que reina. Mirad si el que regula la sucesión de imperios en el curso del tiempo no es el mismo que existe antes de todo tiempo, el mismo que hizo el compuesto de todos los tiempos. Mirad si el que levanta o hunde las ciudades no es el mismo que creó el género humano cuando no existían las ciudades (Ap 26. 1).

La producción de la naturaleza es a su vez el fundamento de la producción del orden político. La vida es anterior a la ciudad, y la vida viene de las manos de Dios. Ambos procesos de producción están unificados en la fuente del Dios creador. El hecho natural de la producción de un mundo se corresponde con la experiencia grecorromana de la unificación política bajo un principado y ambas cosas señalan en los textos que estamos leyendo la relación causal con la existencia de un único Dios, que trasciende el mundo.

Los dos últimos textos citados llevan implícita la idea de que los cristianos pueden decir “nosotros somos los verdaderos romanos”. Los mejores romanos son aquellos que saben de dónde viene el poder imperial y oran al Dios que es la verdadera fuente de ese poder, no a divinidades ficticias en las que ni los mismos romanos creen (Ap 28. 4). Esta idea se hará explícita en *Apologeticum*, capítulo 32. Estamos a medio camino, cronológica e ideológicamente, entre aquella comunidad de Galilea que había abrazado la fe en la llegada de los tiempos mesiánicos y aquella otra comunidad de la época de Constantino que pensó que el Cetro de Judá, es decir de Cristo, había pasado a las manos del emperador de Roma. ¶

La introducción de la conciencia en la historia cultural romana

Tertuliano excede la polémica circunstancial y se mueve también por senderos nuevos en el curso de la cultura romana. Un procedimiento conceptual que traerá muchas consecuencias es el de la *apelación a la conciencia* para decidir cuestiones jurídicas y políticas, incluidas las referentes a la religión. La religión romana era un asunto público; la religiosidad, en cambio, se ubica en un ámbito privado, subjetivo y hasta folclórico. La religión tenía que ver con el Estado, mientras la religiosidad podía extenderse a todos los fenómenos de la salud, de las creencias en el más allá, de los juegos de la fortuna,

de las aventuras del amor, de la salvación individual prometida por numerosos cultos venidos del Oriente.

En ninguno de estos campos existía un elemento parecido a lo que un moderno llamaría ‘conciencia individual’. En todo caso se pueden encontrar atisbos en la dialéctica de los filósofos. En el nivel público de la religión romana decidía el Estado, con intervención de los diversos niveles de la administración; no las creencias de los individuos ni sus conciencias. También en este sentido los dioses romanos eran municipales, es decir políticos, y todo culto relacionado con lo público debía ser ‘lícito’. En el nivel individual jugaba un papel lo que en lenguaje helenístico se denomina *písteis*, es decir, las ‘creencias’. Pero ni la licitud ni las creencias tenían mucho que ver con la conciencia de la que habla Tertuliano. La conciencia es una fuerza personal que relaciona de manera novedosa lo público y lo privado. El cartaginés postula una concordancia entre la creencia y la licitud en el ámbito de la verdad. La palabra *conscientia* es una clásica voz latina, que significa creencia de muchos, o concordancia de muchos o de una persona consigo misma, o complicidad entre varios. Con todos estos significados había sido usada esta voz por Cicerón y por los que le siguieron. Pero no había sido un nexo entre el ámbito de las creencias y de la religión pública. Platónicos como Celso o estoicos como Marco Aurelio reflejan el crecimiento cultural de la idea de la inviolabilidad de la convicción personal. Pero no se había todavía atado la

cuestión de la conciencia individual a la de licitud de la religión.

El *Apologeticum* relaciona los dioses romanos con la conciencia de los cristianos, que no los adoran, y con la de los romanos, que los adoran. Desconectando el tema religioso de la jurisdicción pública, el jurista Tertuliano les dice a sus conciudadanos “*appellamus et provocamus a vobis ad conscientiam vestram; illa nos iudicet, illa nos damnet, si poterit negare, omnes istos deos vestros homines fuisse*” (Ap 10. 3), lo que en castellano puede decirse “apelamos y os convocamos a que os dirijáis a vuestra conciencia: que ella nos juzgue, que ella nos condene. Veamos si ella puede negar que todos estos vuestros dioses hayan sido antes hombres”. En el fondo, es esta una cuestión judicial. Es una discusión sobre fueros. ¿Quién puede juzgar sobre delitos? Los jueces públicos. ¿Quién puede juzgar sobre delitos en materia de religión? Un juez que entienda de dioses. ¿Quién puede entender de dioses? Alguien que sabe teología. ¿Quién puede saber de teología? Alguien que conoce la verdad. Y la verdad se la conoce en la conciencia individual, aunque no dependa de ella. Esta es una cuestión judicial, de derecho. Pero además Tertuliano describe una cuestión social, de hecho. Esta es, que los romanos tienen falsa conciencia. Los romanos saben que los hombres muertos no pueden haberse convertido en dioses y esto es innegable para el autor. Está obligando además a sus interlocutores romanos a modificar el concepto de divinidad. Que los romanos simulan adorar en público lo

que en privado reconocen inexistente pudo haber sido la experiencia reiterada de él mismo y de sus amigos. Tertuliano da un paso más complejo hacia la psicología de los perseguidores cuando dice “*malunt nescire, quia iam oderunt*” (Ap 1. 9), “prefieren ignorar, porque antes odiaron”.

El cristiano describe, desde su punto de vista, la escisión o ruptura interior de la conciencia del perseguidor romano. Persigue porque ve amenazado el equilibrio social del poder, si se trastocan los conceptos oficiales sobre religión. Los cristianos no quieren quedarse en el ámbito permitido de la religiosidad y atacan la relación entre verdad y religión oficial. Los romanos, dice Tertuliano, saben que esta relación no es sostenible en los términos de la cultura oficial. Saben que no hay adecuación entre las convicciones y los actos públicos. Acusa además que los perseguidores no quieren saber. Más aun, quieren no saber. No saben, porque odian; odian, porque no saben (Ap 1. 5). Así como el apologista declara que el único ítem de acusación real contra los cristianos es la negativa a adorar al emperador y todos los demás aspectos son ficciones que ni los fiscales creen (Ap 10. 1), así el texto se dirige a esta cuestión central para desarrollar el tema de la conciencia (10. 2-4): los perseguidores tienen falsa conciencia porque saben que no hay relación entre sus convicciones íntimas y la filosofía religiosa que sostiene el poder.

No era este un argumento conocido en la jurisprudencia romana. Más aun, no lo era en la cultura romana.

Tertuliano utiliza este argumento para cerrar su silogismo: la conciencia individual –o íntima convicción del que piensa o juzga– es el único sujeto posible de una proposición sobre la verdad. Y lo que el cristiano quiere discutir no es sobre licitud basada en el Estado, sino sobre licitud basada en la verdad. Los mismos romanos saben que Dios no puede ser como Júpiter, dice Tertuliano, sino que Dios puede ser solamente como Dios. Lo saben “*in conscientia vestra*” (Ap 29. 1). El procurador Pilato, según Tertuliano, ya habría visto que en Jesús está la verdad, y eso mismo habría comunicado al emperador Tiberio (Ap 21. 24). Los mismos emperadores, estima, saben de la inocuidad del culto oficial y confían en tener la ayuda del que verdaderamente es Dios (Ap 30. 1). Toda la construcción política teológica social del Imperio, quiere decir Tertuliano, se viene a pique con solo introducir un elemento perturbador: la conciencia individual como jurisdicción de la verdad. Tertuliano recuerda la respuesta de Trajano a Plinio: a los cristianos no se los debe buscar, pero si aparecen, se los debe condenar (Ap 2. 7). El apolo-gista ve en esta recomendación la capitulación del sistema jurídico romano. Decimos que son criminales, pero preferimos no encontrarlos. Podríamos ver en la respuesta de Trajano a la *Quaestio* de Plinio un ejemplo de buen criterio práctico de gobierno. MONTSE-RRAT TORRENTS (1992: 159) propone una explicación para las indecisiones romanas en la aplicación de las leyes persecutorias: los grupos cristianos

oscilaban entre posiciones pacíficas y posiciones apocalípticas agresivas. Es verdad, pero no se puede negar que este buen criterio está dirigido a remendar una dificultad del sistema judicial que había encontrado los límites de su propio sistema de tolerancia. También es verdad que a lo largo de la historia un sistema romano cristiano encontrará sus propios límites históricos en cuanto sistema basado en la intolerancia. ¶

Nueva conjunción de apocalíptica y política. La reconstrucción de Jerusalén

La literatura apocalíptica de los siglos en torno al cambio de era es uno de los géneros literarios característicos del judaísmo y del cristianismo primitivo. Este género mantenía un modo de enfrentarse a regímenes políticos dominantes y adversos: increparlos desde la voz de Dios, denunciar sus injusticias como impiedad, anunciarles una pronta destrucción con metáforas y sinécdoques aterradoras, y revelar un magnífico designio de Dios para los hombres probos, en suma, una nueva creación. La ceremonia de clausura de la historia es la pieza central de la mayoría de los esquemas apocalípticos. La forma del cumplimiento de este plan se expresaba en términos políticos (BEDRIÑÁN 1996: 57): la destrucción de un Imperio construido por hombres sería seguida por la manifestación de una Ciudad

que Dios ha decidido construir desde el inicio de la creación.

Este género literario, sin embargo, admite diversas versiones según las ideas de la comunidad que lo escribe. El *Apocalipsis de Juan*, el único apocalipsis que llegó, no sin polémicas que duraron varios siglos, a integrar el Nuevo Testamento, piensa directamente en la destrucción del Imperio romano y la instauración inminente de la Jerusalén del cielo entre los hombres, en un planteo teológico político que se mantiene tal mientras no lo lea un alegorista. El *Apocalipsis de Pedro*, en cambio, un texto que perteneció a algunas listas del Nuevo Testamento pero que finalmente quedó afuera, prefiere seguir la trayectoria ética de los individuos y según ellas conformar dos ciudades contrapuestas en el más allá: la de los buenos y la de los malos; el paraíso y el lugar de tormentos. Otro apocalipsis llamado *Pastor de Hermas*, forma una ciudad amurallada con una sola puerta de entrada para los creyentes; en la ciudad de los hombres se está construyendo un castillo, que es la Iglesia; la historia humana se convierte entonces en el crecimiento de una ciudad dentro de otra; la historia secular sirve para preparar ciudadanos para la celestial, que tiene dos estadios, uno en la tierra y otro “cuando esté definitivamente construido el castillo”. En este último caso, ya no hay necesidad de un triunfo militar o cósmico para aniquilar la ciudad humana existente. Roma es también obra de Dios, no solamente de los demonios. Son tres variantes, entre muchas, de resolver el

tema del mesianismo como teleología de la historia humana en su conjunto: el triunfo histórico cósmico contra Roma, el discernimiento del juicio ético sobre cada individuo en el más allá, el de una historia con dos carriles uno natural y otro salvífico que conviven en este tiempo entre las dos venidas del Mesías.

Dados estos antecedentes del pensamiento cristiano, la posición de Tertuliano es de gran interés. El apologista hace ingresar al Imperio romano en el esquema apocalíptico con un sentido inesperado para un romano clásico: es el crédito otorgado por Dios a la historia; es el freno que impide la catástrofe final; es la “pausa antes del final”, *mora finis* (Ap 39. 2). El Imperio romano es “el obstáculo del mal”. Tertuliano se inscribe en una anterior tradición cristiana que interpreta el *katechon* (retención) de la epístola deuteropaulina 2^a *A los Tesalonicenses* 2. 6, que algunos habían interpretado como el Imperio romano que frena la segunda venida del Mesías instaurando un tiempo intermedio. Esta concepción produce dos modificaciones decisivas en la recepción de la apocalíptica cristiana: por una parte, el advenimiento del fin apocalíptico es visto como catástrofe para el mundo, más que como recreación del mismo. Por otra parte, el Imperio romano es visto como el motivo que dilata la destrucción. Es el orden, anterior a la destrucción. Es el obstáculo que frena las fuerzas destructivas.

Podemos observar esta nueva articulación de valores semánticos en el siguiente pasaje, ubicado en una sucesión de argumentos para mostrar que

los cristianos son benéficos para el Imperio. Me permito subrayar algunos términos:

Nosotros (los cristianos) tenemos otra urgencia más relevante todavía para orar por los emperadores, como asimismo *por la perfecta constitución del Imperio y de la potestad romana*. En efecto, nosotros sabemos que la tregua concedida al Imperio romano es lo que dilata la inminente destrucción de todo el universo y la ejecución de las horrendas calamidades propias del fin de los tiempos. Nosotros no queremos experimentarlas de ninguna manera, y al orar para que sean diferidas, estamos favoreciendo la *permanencia prolongada del Imperio romano* (Ap 32. 1).

Son notables todas las consecuencias que podemos sacar de este pasaje. En primer lugar está claro que no han decrecido las expectativas apocalípticas. Tertuliano, aunque se manifieste un correcto abogado establecido en la prosperidad romana, afirma, como lo hicieran las primeras generaciones de cristianos 150 años antes que él, que el fin de los tiempos es inminente. En el texto citado, *vim maximam universo imminentem*. Expresión redoblada por la siguiente, *clausulam saeculi comminantem*, que nosotros podemos volver a traducir con la sonora frase “conminante clausura de la historia”. Todas estas expresiones, hasta aquí, pueden armonizarse con las diversas corrientes apocalípticas ya mencionadas. Mas nos encontramos con una novedad totalmente desarmónica con aquellas

esperanzas: “no queremos experimentarla”, en el texto citado, *itaque nolumus experiri*. Vale decir, nosotros no queremos estar cuando venga la destrucción y rogamos para que se retarde. Podrá recordarse que en el *Evangelio de Marcos* 13. 18 se dice “rogad para que (la tribulación final) no suceda en invierno”. Pero en la esperanza apocalíptica de la primera comunidad cristiana había un sentido positivo dominante: se esperaba la venida de Jesús desde el Cielo, y así termina el Nuevo Testamento en su último versículo, “Ven Señor Jesús” (*Apocalipsis* 22. 21).

En contraste con el acento terrorífico de la descripción del fin de los tiempos, Tertuliano enaltece la figura positiva de la perpetuación del Imperio romano. Tertuliano incorpora a la doctrina escatológica cristiana un juicio en materia histórica. Después de un siglo, el siglo segundo, en que la normalidad administrativa y la consolidación social y política del Imperio lo habían convertido en un hecho indiscutido del panorama humano en el Mediterráneo, nuestro abogado teólogo saca las consecuencias. “*Nos iudicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit*”, es decir “nosotros aceptamos el juicio de Dios que dio a los emperadores el poder sobre las naciones” (Ap 32. 2). “Dar el poder sobre las naciones” es una expresión típica del profetismo bíblico.

Hay dos ideas que se superponen en Tertuliano: Reconstruir Jerusalén, no destruir Roma. De hecho, el emperador, definido el ‘segundo del único Dios’, recibe, de alguna manera, el *Cetro de Judá*, si nos referimos al len-

guaje simbólico judío. En el lenguaje cristiano, Tertuliano dice que el emperador ha recibido un Gran Nombre, *grande nomen* (Ap 33. 3) expresión que de alguna manera recuerda lo que las Cartas paulinas dicen de Jesús⁸.

Dada la apropiación teológica del Imperio, por la correlación de monoteísmo y de monarquía, Tertuliano está en condiciones de sugerir: vuestro Imperio romano es nuestro y si vosotros queréis ser romanos verdaderos deberíais ser de los nuestros. Esta idea se refleja en los términos “*Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus*”, “El César es más bien nuestro, porque ha sido establecido por nuestro Dios” (Ap 33. 1). Parece una contradicción con lo afirmado en otro lugar, cuando dice que “Dios no es romano sino universal” [...]. Pero no hay tal contradicción en Tertuliano, porque “nuestro Dios” es el Dios universal. El Imperio, por lo tanto, es nuestro, si es solamente Dios el que tiene la potestad de constituir el Imperio. El Imperio es nuestro. La conclusión del silogismo político teológico está anunciada en el *Apologeticum*, que acabamos de comentar. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- ALAND, B., ALAND, K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTINI, C. M. y METZGER, B. M. (1993). *The Greek New Testament*. Con Introducción en castellano. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.
- BORRET, M. (1967-1976). *Origène. Contre Celse*. 5 vols. Sources Chrétiennes 132, 136, 147, 150, 227. Paris: Cerf.
- AYÁN CALVO, J. J. (1995). *Hermas, El Pastor*. Introducción, traducción y notas. Fuentes Patristicas 6. Madrid: Ciudad Nueva.
- Biblia de Jerusalén* (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BOBICHON, Philippe (2003). *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*. Introduction, édition critique, traduction, notes, 2 vols. Paradoxis 47. Fribourg: Academic Press-Éditions Saint Paul.
- BUETTNER-WOBST, T. (ed.) (1962-1967). *Polybii historiae*. 4 vol. Stuttgart: Teubner.
- DEKKERS, E. (ed.) (1954). *Tertulliani opera, Apologeticum*. Corpus Christianorum Series Latina I. Turnhout, Belgium: Brepols; 7-171.
- GEORGES, T. (2011). *Tertullianus, Apologeticum*. Übersetzung und Kommentierung. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- GOELZER, H. y DURAND, R. (1970). *L'Enéide*. I-II. Paris: Les Belles Lettres.
- GÓMEZ ROBLEDO, A. (1992). *Marco Aurelio Pensamientos*. Traducción, prólogo y notas. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. México: UNAM.
- LONA, Horacio E. (2001). *An Diognet. Übersetzt und erklärt*. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 8. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- MICHEL, O. y BAUERFEIND, O. (1959-1969). *Flavius josephus. De bello judaico; Der jüdisch Krieg*. I-III. Darmstadt.
- VIDAL, Senén (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español, con introducción y notas. Madrid: Trotta.
- RAHLES, A. (1935, reimp. 1971 [1904-1911]). *Septuaginta*. 2 vols. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt

8 Cfr. *Epístola a los Efesios* 1. 21.

Bibliografía citada

- BEDRIÑÁN, C. (1996). *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*. Roma: Universidad Gregoriana.
- JEFFERS, J. (1991). *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- KERESZTES, P. (1979). "The imperial Roman government and the Christian church". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 23/1; 245-257.
- LÓPEZ, A. (1998). "Las relaciones entre el Imperio romano y el cristianismo entre los siglos I al III". En *Cuadernos de Teología* 17; 225-240.
- MARTÍN, J. P. (1987). "El cristiano y la espada. Variaciones hermenéuticas en los primeros siglos". En *Revista Bíblica* 49; 17-52.
- MARTÍN, J. P. (1997). "Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de *Metaphysica* de Aristóteles". En *Aristóteles. Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas*. Mendoza; 313 -321.
- MONTSERRAT TORRENTS, J. (1992). *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*. Madrid: Anaya & M. Muchnik.
- PUENTE OJEA, G. (1992). *Fe cristiana, Iglesia, poder*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Recibido: 01-09-2012
Evaluado: 05-10-2012
Aceptado: 06-10-2012

